

Alvarez P., Catalina

Dimensión política de las lenguas originarias de Ecuador

VI Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales

7 al 9 de noviembre de 2018

Alvarez P., C. (2018). Dimensión política de las lenguas originarias de Ecuador. VI Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales, 7 al 9 de noviembre de 2018, Cuenca, Ecuador. EN: [Actas]. Ensenada : Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Centro Interdisciplinario de Metodología en Ciencias Sociales. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.12567/ev.12567.pdf

Información adicional en www.memoria.fahce.unlp.edu.ar



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Dimensión política de las lenguas originarias de Ecuador

Catalina Álvarez P.
Universidad Politécnica Salesiana, sede Quito
Doctorando en Ciencias Sociales,
Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín.
Correo electrónico: aalvarez@ups.edu.ec

Sobre salvajes

*Los pemones de la Gran Sabana
llaman al rocío Chirike-yeetakuí
que significa Saliva de las Estrellas;
A las lágrimas Enú-parupué
que quiere decir Guarapo de los Ojos,
y al corazón Yewán-enapué:
Semilla del Vientre.*

*Los waraos del Delta del Orinoco dicen Mejokoji
(El Sol del Pecho) para nombrar el Alma.
Para decir amigo dicen Ma-jokaraisa: Mi otro corazón.
Y para decir olvidar, dicen: Emonikitane,
que quiere decir Perdonar.*

*Los muy tontos no saben lo que dicen
Para decir Tierra dicen Madre
Para decir Madre dicen Ternura
Para decir Ternura dicen Entrega*

*Tienen tal confusión de sentimientos
que con toda razón
las buenas gentes que somos
les llamamos salvajes.*

Gustavo Pereira

Resumen

Este artículo es parte de las reflexiones en el tema de investigación doctoral “La lengua propia: un componente en la construcción del sujeto histórico-político en las nacionalidades indígenas de Ecuador”. Dirige la atención al uso político de las lenguas en la definición, resistencia e insurgencia de los pueblos y nacionalidades indígenas de Ecuador, como sujetos colectivos.

La reflexión para este Congreso más que desafíos introduce lo que podrían llamarse disensiones epistemológicas, dado que los conocimientos de los pueblos originarios, tratados como sabidurías, encierran la existencia de dimensiones que la epistemología

no las ha tomado en cuenta como la espiritualidad y el carácter cosmocéntrico de los pueblos y nacionalidades; a través de las lenguas indígenas de Ecuador que sobreviven hasta hoy, se perfilan algunos aspectos para investigar sus conocimientos, saberes y pensamientos basados en sus propias cosmovisiones. Intenta, además, adentrarse en las posibilidades de recuperar el conocimiento surgido en Abya-Yala¹: el estudio de sus lenguas, cosmovisiones, relaciones sociales, concepción de la naturaleza; sistemas de gobierno, matemáticos, biotecnológicos, etc. permite configurar elementos de identidad y de resistencia, a la vez que se vuelven herramientas para contribuir al entendimiento de la humanidad, pues han sobrevivido a las imposiciones estatales, legales, científicas y más.

Se orienta la investigación al papel que ha jugado la lengua en el proceso socio-organizativo de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador, CONAIE, (años 80) y las potencialidades que encierra, tanto como elemento de resistencia así como construcción simbólica de formas alternativas de civilización frente al actual modelo capitalista. El léxico de las lenguas expresa los componentes semánticos ligados a sus respectivas cosmovisiones que configuran relaciones sociales y con la naturaleza, con características propias. En el ámbito de la semiótica, se evidencia la naturaleza cosmocéntrica del pensamiento y las culturas originarias, al cobijar bajo su estudio a los signos naturales como guías de la vida y la práctica comunitaria.

¹ Recupero, desde hace más de una década, el término kuna “Abya-Yala” para denominar al continente conocido como América, por toda la carga semántica que el término conlleva: “tierra en plena madurez”, tanto por razones de riqueza lingüística, como para empezar nombrándonos con un nombre colectivo, propio, no uno impuesto desde fuera, correspondiente a un personaje.

A partir de los cuestionamientos de Louis Jean Calvet al modelo colonial sobre el derecho político a nombrar(se), se rescata el valor semántico de las palabras, como potenciadoras de las estructuras sociales que guardan los significados; se toman como base los estudios que Luis Montaluisa ha realizado sobre las diferentes lenguas indígenas del país y los conocimientos que ellas expresan.

Introducir en las ciencias sociales los componentes espirituales y cósmicos, presentes en las lenguas y sabidurías indígenas, es una oposición a la cosmología multicultural occidental, surgen el cosmocentrismo, el perspectivismo, el multinaturalismo y el “co-razonar desde las sabidurías insurgentes” que ubican la discusión fuera del acento epistemológico: cuando se traslada de la mente al espíritu, como condición de conocimiento del mundo; de la unicidad de la naturaleza y la diversidad de culturas a la unidad de sabiduría y diversidad de cosmoexistencias.

La relación lengua y sociedad ha pasado también por algunas etapas, llegando en los últimos tiempos a configurar metodologías propias como el análisis crítico del discurso (Fairclough, Wodak), la lingüística histórica y crítica (Cerrón Palomino, Guerrero, Zavala), que permiten descifrar los procesos invisibilizados de la dimensión política del uso de las lenguas originarias en Abya-Yala y en Ecuador, particularmente.

Palabras clave: lengua propia, política, disensiones epistemológicas y metodológicas

Introducción

*“Hablar (un idioma) significa sobre todo asumir una cultura,
(implica) absorber el contenido de una civilización”.*

F. Fanon

“Pachamamapa wawakunami kanchik”²

Este trabajo parte de las inquietudes que han surgido a lo largo del ejercicio docente y de la investigación de y con las lenguas originarias en el país. Se ha inscrito dentro de la discusión de la mesa No. 8 del VI Congreso de ELMeCS porque interesa presentar las reflexiones en torno a los cuestionamientos epistémicos y metodológicos que han surgido a lo largo del ejercicio docente y de investigación con muchos pueblos y nacionalidades indígenas, de las tres regiones naturales de Ecuador.

Los desafíos metodológicos se presentan sobre todo en función de los supuestos epistemológicos que sustentan la actividad de las ciencias sociales. Y de acuerdo con Kuhn, las actividades científicas presuponen un lenguaje con una mínima riqueza que implica conocimiento de la naturaleza; para este autor, “el carácter distintivo del cambio revolucionario en el lenguaje es que altera no sólo los criterios con los que los términos se relacionan con la naturaleza; altera además, considerablemente, el conjunto de objetos o situaciones con los que se relacionan esos términos”. (1989 [1987]:88).

La primera consideración surge en torno a desarrollar la dimensión política de la lengua, pues ella subyace, oculta bajo las categorías de saber, conocimiento, sabiduría, cosmovisión, etc. Por la usurpación y despojo de las lenguas originarias en el proceso de invasión europeo, se inicia el proceso colonizador en el que “el poder de nombrar” sustentó la dominación europea en el siglo XVI a lo largo y ancho del mundo. Dávalos (2002) se pregunta si puede el conocimiento jugar un rol estratégico en la lucha política de un movimiento social, o en sentido inverso, hasta dónde la acción política puede reconstruir los ámbitos de saber y conocimiento de una sociedad. Cuando se toma a la lengua como sujeto, siguiendo a Lenkersdorf la pregunta se invierte y se centra en el papel que la lengua ha jugado en la lucha política del movimiento indígena en Ecuador, a partir de la conformación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE.

El análisis toma en cuenta la idea planteada por Foucault (1983), en el sentido de que para “entender de qué se tratan las relaciones de poder, tal vez deberíamos investigar las formas de resistencia y los intentos hechos para disociar estas relaciones” (Foucault, 1983, p.6).

a) Recuperar el nombre, acción política fundante

Cayapa, Colorado, Cofán, Jívaro, Encabellado, son nombres que suenan incluso hoy en día, para nombrar a las personas y a los pueblos y nacionalidades diversos, de hablas diferentes, en territorio ecuatoriano.

Calvet, en su libro “Lingüística y Colonialismo” (1974:91), advierte que junto a los procesos de colonización, la lengua jugó un papel importante en el despojo simbólico; para este autor, el “derecho a nombrar es la versión lingüística del derecho a usurpar”; por tanto, cualquier acción para defender o recuperar el nombre originario, se

² Esta expresión significa “Somos hijas e hijos del Cosmos”. Bajo este principio filosófico se educa en los pueblos indígenas de los Andes y la Amazonia, para vivir un modo de vida sustentable. Fuera de esta concepción, se entiende que es imposible el Buen Vivir, la interculturalidad, la plurinacionalidad.

vuelve una acción política en contra del racismo, la discriminación y la imposición de una forma de ver el mundo.

“En esa violenta relación, el acto político del conquistador narrador de poner nombre a las cosas no inauguró el mundo, sino una disputa por la representación del mundo que se libra desde entonces en el ámbito simbólico del lenguaje y en la arena de las luchas políticas” (Muyolema, 2001; p. 328).

Los sobrenombres usados para nombrar a los pueblos indígenas o a sus miembros conservan la noción de supremacía del conquistador europeo, quien nombraba bajo su propia percepción, inaugurando el espacio invadido, a partir de darle el nombre verdadero, según él, al mundo que aprehendía su mirada, descontando como inválido, cualquier nombre que haya estado asignado antes. Placencia (2002) en su investigación sobre racismo y discriminación en las relaciones interétnicas en el Quito del siglo XX, resalta que las formas de tratamiento, las formas de nombrar, reflejan el tipo de relación entre los participantes pero también construyen y recrean “ideologías de relaciones interpersonales particulares”, que en este caso, fortalecen el racismo.

La sociedad nacional de la cultura hispana y los extraños (extranjeros) nos han bautizado a las nacionalidades indígenas con diferentes nombres: primero decían que somos indios y luego nos han llamado aborígenes, primitivos, jíbaros, aucas, nativos, folklores, naturales, yumbos, minorías étnicas, campesinos, colorados, mitayos, etc. nombres que han sido inventados por los invasores, por los explotadores, las autoridades racistas, la iglesia católica y otras instituciones para confundirnos y discriminarnos. (CONAIE, 1999).

Las políticas lingüísticas que se han establecido y que hoy están en vigencia en la República de Ecuador, se configuran como una prolongación de las concepciones coloniales sobre las lenguas indígenas frente a las lenguas europeas de conquista. El “descubrimiento de América” impuso valoraciones lingüísticas que posicionaron la supremacía de las lenguas europeas y relegaron a las lenguas originarias. Con la llamada “independencia” estos patrones de despojo y minusvaloración de lo originario no cambiaron, sino que se reforzaron e incluso se intensificaron con los gobiernos criollos (cfr. Huisa, 2014), de tal manera, que asistimos en este siglo a la extinción de muchas lenguas, a pesar de la normativa de amparo y revalorización de las lenguas originarias.

Al momento que los conquistadores españoles impusieron una lengua y esa se tornó oficial y fue usada por los invasores para imponer su sistema de dominación, la lengua pasó a ser un elemento de la superestructura, porque significó una estructura de pensamiento, de representación de la realidad: *“La langue n’est seulement un moyen de communication, elle devient un moyen d’oppression”*. (Calvet, 1974: 11).

Así, Dávalos (2012) afirma que “vastos dominios de la ciencia, no permitían la inclusión de lo “extraño” y lo “diferente” dentro de sus fronteras de conocimiento”. De este modo, la minga no cuenta como categoría en la ciencia económica actual, siendo como es una institución comunitaria.

Las ideologías lingüísticas de los hablantes de las catorce lenguas indígenas del país, lograron superar las limitantes concepciones de las ideologías dominantes a mediados

de 1980 y se impusieron como elemento de identificación para sostener la resistencia e insurgencia de los pueblos y nacionalidades indígenas de Ecuador y reclamar la atención estatal. La percepción de la lengua propia, la lengua originaria, para las comunidades indígenas, ha transitado por esferas distintas; de ser consideradas, según las diversas ideologías lingüísticas dominantes, dialectos, lenguas sin valor, objeto del retraso económico y la pobreza del país por la ignorancia que se les asocia, pasaron a esgrimirse como símbolos de las culturas ancestrales y hoy en día se reconocen como lenguas de enseñanza, y dos de ellas tienen rango de lenguas oficiales de relación intercultural.

Cuando se habla de lengua propia, también se está hablando de pensamiento y conocimientos propios, delineados por cosmovisiones diferentes. No se trata sólo de un léxico para nombrar cosas, porque para llegar a nombrar fueron necesarias las relaciones intelectivas afines para comprender los elementos de ese proceso, vinculados a la realidad, a la naturaleza, a la convivencia con los seres humanos y no humanos; en ese nombrar existe también una dimensión política del grupo que habla esa lengua que puede aparecer borroso.

Los hechos de lengua son fundamentalmente la expresión de un colectivo que construyó su sistema en torno a su medio físico. Por tanto, cabe preguntarse ¿cómo es posible que siga viviendo esa lengua si desaparece el mundo del que habla? es posible medir este proceso en la realidad de China, cuando por políticas de control de natalidad, muchos niños habrán crecido sin el alcance conceptual de términos tales como hermano-a, sobrino-a, tío-a, etc.

El problema con las lenguas minorizadas (Calaforra,2003), es que se ha despojado al sujeto de la lengua, no hay sujeto lingüístico; se le ha arrebatado la palabra, el discurso, el poder de la palabra, la identidad, el alcance semántico de sus términos. Este despojo lingüístico está dialécticamente relacionado con el despojo político, el económico y social que se vuelven una consecuencia inevitable y a la vez causa para la desaparición de la lengua. Si la palabra no vale nada, no valen tampoco las relaciones sociales que se expresan a través de ella, ni valen sus modos de ver y entender el mundo y la vida.

La tradición saussureana de considerar la lengua como un sistema en el que son importantes las imágenes acústicas asociadas a las imágenes mentales ha incidido en concebir a las lenguas como entes abstractos, desligados de las condiciones objetivas de vida de sus hablantes. Pensar de esta manera trae consecuencias negativas sobre las lenguas minorizadas, respecto a las cuales se piensa que una serie de actividades de documentación, de recopilación de saberes, unidas a la voluntad política de los hablantes, es suficiente para garantizar la vitalidad de las mismas. Así, se suma una carga más al despojo lingüístico: las lenguas se pierden porque los hablantes no muestran fidelidad lingüística o en palabras de los expertos de la UNESCO, porque no tienen una actitud positiva frente a la lengua.

Lo ideal para la vitalidad de la lengua sería que los hablantes no sólo concedieran a su lengua un alto valor, sino que también supieran en qué ámbitos sociales conviene apoyarla. Una actitud positiva es primordial para la estabilidad de una lengua a largo plazo. (UNESCO 2003, 14)

Esta posición enfrenta uno de los problemas de las ciencias sociales: la voluntad individual, el deseo como motor social. ¿Pueden los individuos a partir de sus deseos, personales o colectivos, optar libremente por su lengua, en un mundo donde la comunicación se impone en otra(s) lengua(s)?

En efecto, un idioma no sólo desaparece porque otro lo domina, sino también y quizás sobre todo porque los ciudadanos aceptan o deciden abandonarlo, no transmitirlo a sus hijos. (Calvet, 2001; 71).

Hablar de voluntad política significaría que todos los pueblos tienen la libertad para escoger la lengua que van a hablar y que las cuestiones de espacios, medios, funcionalidad, fidelidad lingüística y apego a la lengua, no es más que una condición de la subjetividad; pero pensarla en medio de unas condiciones históricas de dominación, de colonialidad, de explotación de sus hablantes, de despojo de los sentidos lingüísticos por parte del poder, es entender una serie de complejas relaciones, tales como el poder de la lengua dominante, con toda la carga simbólica y afectiva que implica tanto para sus hablantes, como para los hablantes de lenguas minorizadas

Lo más grave es que el despojo lingüístico, la glotofagia de la que habla Calvet (1987) se ha intensificado en este siglo, cuando se presenta una contradicción por cuanto, ahora más que nunca hay un discurso pro diversidad lingüística, por toda la innovación tecnológica, porque el uso de las TICs daría la apariencia de que sirven para el desarrollo de las lenguas indígenas; las constituciones garantizan el uso y desarrollo de las lenguas minorizadas, hay declaraciones universales que protegen los derechos lingüísticos de las lenguas indígenas; pero, al mismo tiempo, el desmedido afán extractivista del sistema capitalista desprestigia a los hablantes de esas lenguas, los desplaza de sus territorios, se apropia de sus términos y de los conocimientos que ellos encierran. El discurso se reduciría a un mensaje del tipo: me interesan las lenguas, pero no me interesa conservar a quienes las hablan.

Por un lado, un discurso que promueve la interculturalidad y la plurinacionalidad: desde principios y determinaciones constitucionales (Constitución 2008, art. 2) de derecho internacional (Declaración Universal de Derechos Lingüísticos, 1996, Derechos Colectivos de los Pueblos Indígenas, 2007) Pero por otro, el discurso de recuperar la Patria se elabora bajo los mismos parámetros de inicios de la República en 1830, cuando Ecuador, separado de la Gran Colombia, fijó sus límites territoriales bajo criterios limítrofes de la corona española y una organización administrativa que reconocía al mismo idioma de los colonizadores como el oficial del nuevo estado. Este hecho marcó y determinó la superioridad del español sobre las lenguas indígenas del país, dando lugar a lo que en lingüística se conoce como diglosia (Ferguson, 1959; Fishman, 1967) que consiste en la valoración social y política que tiene una lengua sobre otra(s) que son usadas en espacios restringidos y tenidas como de menor valor.

El proceso organizativo en Ecuador de los pueblos indígenas se conjugó entre otras, por la demanda del respeto a la lengua y la necesidad de una educación intercultural y bilingüe, porque se consideraba a la lengua como elemento identificador y cohesionador de los pueblos. Desde el período incásico, y más durante la colonia, y la época republicana se han expandido ideologías lingüísticas que perviven, tanto en las nacionalidades indígenas, como en los estamentos de poder nacionales e internacionales; esas ideologías han ido aparejadas a formas de entender la lengua y el valor que tienen las mismas y sus hablantes. (Collinns, 2012; Joseph 1987). En muchos casos, las ideologías lingüísticas han servido para sustentar la primacía de unas lenguas sobre otras, para adoptar unas políticas lingüísticas, para establecer formas y modelos de alfabetización, etc.

Durante los cinco últimos siglos -hasta mediados del siglo XX- Occidente vivió con la idea de que la matriz de las ciencias y las artes estuvo dentro de sus fronteras. El argumento parecía muy convincente pues se creía que en ningún otro lugar del mundo se había alcanzado a sistematizar los conocimientos al modo de los Elementos de Euclides y de la Geometría Analítica de Descartes (cfr. Guerrero, 2011, Estermann, 2015). Los aportes de las otras culturas apenas alcanzaron el rango de saberes ancestrales, conocimientos empíricos.

Los estudios actuales de las lenguas y culturas originarias de diversos pueblos del mundo muestran mediante signos verbales y no verbales que existen otras formas de conocimientos importantes para la vida. Es más, son conocimientos que se desarrollaron empleando componentes cualitativos y cuantitativos tomando como referencia el modo

del ser del cosmos. Estos conocimientos privilegiaron aspectos relacionados con la vida: alimentación, salud, astronomía, riego, diseños, música, danza, recreación, narraciones, mitos, etc. (cfr. Montaluisa, 2014, Guerrero, 2016, Pérez Moreno, 2014)

En el Ecuador sobreviven las siguientes lenguas ancestrales, habladas por pueblos anteriores a la conformación del Estado y que corresponden a una heterogeneidad de formas de pensamiento y cosmovisiones; éstas son: achuarchicham, a'ingae, andoa, awapit, baikoka, cha'fiki, epera pedede (sia pedee), kichwa, paikoka, sapara, shiwiarchicham, shuarchicham, tsa'fiki, wao tededo.

Son catorce lenguas indígenas que se hablan en el país, de las cuales dos (la kichwa y la shuar chicham) tienen un número importante de hablantes, y por eso mismo, son reconocidas en la Constitución 2008 (Asamblea Constituyente, 2008), junto al castellano, como lenguas de relación intercultural; mientras que otras dos (la sapara y la andoa) prácticamente se encuentran extintas, porque ya no existen hablantes nativos. Hay intentos por reconstruirlas a través de acuerdos binacionales Perú-Ecuador para levantar gramáticas y vocabularios, pero todavía no es posible encontrar hablantes de ellas. Pero aún bajo esta situación, la nacionalidad reivindica el uso del significante y enfatiza en la necesidad de sustituir zápara por sapara.

Las otras diez están en serio riesgo de extinguirse, pues el número de sus hablantes varía entre los menos de 700 a los 3000 hablantes. (Álvarez y Montaluisa, 2017; Ministerio Coordinador de Patrimonio-Unicef, s/f, p.10).

A pesar de que el art. 1 de la Constitución 2008 reconoce que Ecuador es un país plurinacional, el art. 2 ni siquiera llega a nombrar a todas las lenguas y más bien coloca en posición diglósica, de privilegio, al castellano, al quichua y al shuar, al darles el estatuto de oficiales de relación intercultural, desconociendo los parentescos y los derechos de las otras lenguas.

En relación con el tema, el nombre de cada lengua significa “lengua de la persona”. Para Montaluisa (2014) “En el nombre que cada cultura ha dado a su lengua se puede observar el sentido humano que han querido representar” Esta forma de nombrar e identificar la lengua de cada nacionalidad, merece ya un tratamiento epistemológico diferente. Si se toma en cuenta el concepto de intersubjetividad en Lenkersdorf, (2008), según el cual, lo que la ciencia considera objetos, las culturas originarias los conciben como sujetos. Dentro de esta categoría se propone que el nombre de las lenguas originarias, reproduce este pensamiento, no sólo que son de los seres humanos.

nacionalidad	nombre lengua	componentes	significado castellano
Costa			
awa	awapit	pit (idioma) awa (persona)	lengua humana
epera	êpera pedede	pedede (idioma) êpera (persona)	lengua humana
chachi	chafiki	fiki (idioma, boca) chachi (persona)	lengua humana
tsachi	tsafiki	fiki (idioma, boca)	lengua humana

		tsa'chi (persona)	
Sierra, Amazonía, Costa y Galápagos			
runa (kichwa)	runashimi	shimi (idioma, boca) runa (persona)	lengua humana
Amazonía			
aents: achuar, shuar, shiwiar	aentschicham	chicham (palabra) aents (persona)	lengua humana
wao, tagaeri, taromenani	waotededo	tededo (idioma) wao (persona)	lengua humana
a`i	a`ingae	ingae (idioma) a`i (persona)	lengua humana
pa <i>í</i> , ba <i>i</i>	pa <i>í</i> koka	koka (palabra) pa <i>í</i> (persona)	lengua humana
sapara/kaya	kayapi	pi (idioma) kaya (persona)	lengua humana
andoa	andoa	por investigarse	por investigarse

Sin embargo, en la sociedad que emerge desde la modernidad y el capitalismo, el espacio del saber es un espacio reservado, cerrado, controlado, con puntos de referencia obligados y con coordenadas establecidas de manera precisa en las que solo pueden moverse, circular y ser reconocidos aquellos que el sistema valida como detentadores oficiales del saber (cfr. Nakata, 2010).

La formación del saber dice P. Dávalos que está sustentado en la hacienda, reduce a una cuestión economicista, una forma de producción de la serranía ecuatoriana que, restringe, otra vez, la diversidad de la población originaria a aquella que ha padecido el sistema de la hacienda. Pero qué pasa con aquellos pueblos que no fueron dominados en haciendas, que conservaron acceso a territorios, y a su medio ambiente, de manera libre.

Si se toma en cuenta los saludos en cada una de las lenguas se puede apreciar un rayo de luz de lo que es la cosmovisión de cada cultura. Analizando el sentido del signo empleado para saludar en algunas lenguas se puede también comprender la gran diversidad de cosmovisiones existentes. En la cultura awa el saludo depende del estado de la naturaleza, el saludo en secoya y siona se refiere a la existencia, el saludo en wao tiene que ver con la venida a casa, el saludo en quichua amazónico se refiere a la supervivencia, el saludo en a`i parece que se refiere a la luz, etc.

Nacionalidad	Saludo	Componentes y/ significado	Castellano
awa	watsal kintiri	kintiri (amaneció) watsal (bonito)	buenos días
	alu kintiri	kintiri (amaneció) alu (lluvia)	

pai: secoya, siona	paikë/ baikë	estás (tú)	buenos días, buenas tardes, buenas noches
wao	pomopa	he venido	buenos días, buenas tardes, buenas noches
kichwa amazonía	kawsankichu	¿vives?	buenos días, buenas tardes, buenas noches
a`i	kase`te	Proviene de vida	buenos días

En la relación del parentesco se evidencia también la forma de ver el mundo y la persona. Mientras en español, para designar la relación fraternal no interesa el sexo de quien habla, sólo se cambia un morfema para designar dicha relación:

o
herman
a

En las lenguas indígenas, se toma en cuenta quién es el hablante (hombre o mujer) y según esa apreciación, la nominación familiar a los otros hijos de su padre y de su madre, cambia, así mismo en consideración a su sexo. Este es un ejemplo claro de percepción de la realidad, plasmada en la lengua. El léxico de una lengua recoge esa forma particular de percibir la realidad por la comunidad que habla esa lengua.

Veamos algunos ejemplos:

En kichwa:

wawki (un hombre cuando se refiere a su hermano varón)
 pani (un hombre cuando se refiere a su hermana mujer)
 turi (una mujer cuando se refiere a su hermano varón)

ñaña (una mujer, cuando se refiere a su hermana mujer).

Abrir el análisis del papel que jugó la lengua en la conformación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, constituye un reto, cuyo comienzo se esboza aquí. Un factor para determinar la forma y el grado de cohesión fue la

identificación de la lengua y según ella, la participación numérica, simbólica y estratégica en las demandas frente al estado. En ese sentido, la experiencia del programa de alfabetización de la Pontificia Universidad Católica de Ecuador, a través del CIEI, marca un hito en la valoración de la diversidad lingüística del país. Este programa es pionero en cuanto a trabajar la alfabetización simultánea en varias lenguas y en lugares diversos en el país. Según Montaluisa (2008), fue el impulso para fijar la lengua propia, como una de las demandas de la naciente CONAIE.

Una vez conformada la CONAIE, la lengua se constituyó en un factor de planificación de la educación intercultural bilingüe en el país, a fines de los 80:

- En primer lugar recuperar el nombre propio de la lengua en el idioma, así como recuperar el nombre de la nacionalidad, ligado a la consideración de la calidad del ser humano. Los nombres de las nacionalidades responden a la cosmovisión de cada una de ellas. Ya n

- o dependen de un nombre externo, que muchas veces significaba denigración, como jíbaro, para los shuar.

- Este aspecto involucró consideraciones de tipo geopolítico, pues en base a las fronteras de las lenguas, se determinó la jurisdicción bilingüe, respetando los territorios indígenas.

- Se crearon estamentos de dirección y planificación autónoma para ejercer la educación propia, en lenguas indígenas, con lo cual la población fue empoderándose de la escuela, del currículo, de la participación activa en el devenir de esta institución. Posteriormente, se tomarían en cuenta estas jurisdicciones para defender y exigir el derecho al pluralismo jurídico. (cfr. Montaluisa, 2008)

Las lenguas y sus dialectos han sido considerados en el momento de autodefinirse y reconocerse como pueblos o nacionalidades diferentes. Aun cuando lingüísticamente, no existan diferencias sustanciales entre algunas lenguas, muchos de los pueblos, argumentan la diferencia como rango para autodefinirse como una nacionalidad distinta. Así ha pasado con la familia lingüística jíbaro, en la que ha terminado por dividirse en tres nacionalidades distintas en el Ecuador: shuar, achuar y shiwiar. Lo mismo con la lengua Paaikoka. El actual presidente de la CONAIE pertenece a la nacionalidad Achuar, designación que hubiera sido difícil, si la nacionalidad achuar hubiera seguido considerada como parte de la Shuar.

A los efectos constitutivos del lenguaje según Fairclough (1993): construcción de identidades sociales y posiciones subjetivas y formas de ser uno mismo; construcción de relaciones sociales, y construcción de sistemas de creencia y conocimiento, podríamos añadirle la construcción de sujetos históricos que definen al conjunto de los hablantes en su dimensión política. Se asume aquí una de las bases teóricas surgida en torno a la ideología: *“la concepción de la ideología como **interpeladora** de sujetos, lleva a la idea de que uno de los más significativos **efectos ideológicos** que los lingüistas suelen ignorar en el discurso, es la constitución de sujetos”* (Fairclough, 1993:67).

La política lingüística de los conquistadores fue en un comienzo la de imponer el español, el inglés o el portugués, según el caso. Luego se trató de estudiar los idiomas indígenas con fines de evangelización y de calmar las revueltas. En otras ocasiones, se

imponía un idioma indígena (que parecía mayormente extendido, como en el caso del quichua, el náhuatl, el mochica, etc.), a otras lenguas originarias, las cuales desaparecieron.

La lengua del conquistador o la lengua impuesta no llena todos los niveles de la lengua dominada y ésta sigue viviendo en muchos contextos, así por ejemplo en la toponimia, en el habla familiar, etc. y esto va pasando de generación en generación. Estos rezagos de las lenguas aborígenes se llaman "**sustratos**" y dan un carácter especial, según las regiones, al habla de la lengua dominante.

Ecuador, con su diversidad lingüística ha sido un puntal en el ejercicio de los derechos lingüísticos de las nacionalidades indígenas, al conservar y usar las lenguas ancestrales, enfrentando, por más de quinientos años, políticas lingüísticas que no las favorecen. Pero, a lo largo de la historia, la heterogeneidad poblacional no se ha correspondido con una práctica así mismo plural de ejercicio de poder, por parte de las diversas nacionalidades que existen en el país. Al contrario, durante la historia republicana se han replicado los patrones de dominación de la colonia, bajo nuevas formas y políticas públicas.

Las lenguas indígenas están cada vez más amenazadas y se asistirá en este siglo a la extinción de muchas de ellas. Pero esta pérdida no será por falta de protecciones legales. Junto a la pérdida de la lengua se asiste también a una pérdida del capital simbólico que tiene cada una de ellas. Cuando el Estado transversaliza el concepto de interculturalidad en la educación y la comunicación, se corre el riesgo de que se folkloricen los conocimientos y sus prácticas, en educación intercultural; se caiga en la espectacularización de las diferencias, se cree un falso ambiente de participación democrática y con ello se oculten prácticas, políticas y discursos neocolonizadores.

La Constitución ecuatoriana de 2008, por ejemplo, introdujo un contenido que genera contradicciones en la sociedad: el *sumak kawsay* o buen vivir. El concepto parte de la cosmovisión andina que la practica la población quichua-hablante. Si bien el sentido ha sido el de retomar un principio ancestral de convivencia y relación social y de los seres humanos con la naturaleza, sin embargo, su origen parte ya de la negación y la imposición de una forma de ver la vida sobre las otras 13 cosmovisiones, que tienen otros principios, que desconocen los fundamentos y los alcances del mundo quichua y sin embargo, deben acogerlos como propios.

Esto marca otra cara del problema de la plurinacionalidad en el Ecuador: el reducir el mundo indígena a la nacionalidad quichua. Sin desmerecer la inmensa riqueza de esta lengua, su cultura, su cosmovisión, sus hablantes que ocupan los territorios de lo que hoy es Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, y zonas del norte de Chile y Argentina, no se pueden desconocer las otras lenguas, culturas y poblaciones, con herencias milenarias, tanto o más antiguas que la quichua.

En la vida práctica, los hablantes de lenguas indígenas valoran su lengua originaria, sostienen el discurso de la vigencia, la conservación y desarrollo de sus lenguas propias, pero a través de la cual negocian con las autoridades para mejorar la vida, es el español. Muchas veces copian modelos de desarrollo llegados de fuera para dejar de ser vagos, y demostrar que también un indígena puede ser "desarrollado". Es decir, el discurso de la producción, el mercado y el dinero ha desplazado y suplantado

incluso el tradicional modelo de desarrollo de los habitantes de la Amazonía, por ejemplo, que les ha permitido vivir y que el planeta disfrute ahora de este llamado pulmón del mundo.

Las lenguas indígenas se han mantenido de forma eminentemente oral y eso configura un tipo de discurso con recursos mnemotécnicos, que al momento de escribir, quedan fuera. (Ong, 2011). El no tener registros escritos, es también motivo de discriminación, es otro aspecto de la diglosia. La ausencia de práctica escritora incide tanto en la generación como en la percepción de la información y el posicionamiento social como sujetos creadores de sus propios discursos y representaciones. Todo esto redundando en el ejercicio de una ciudadanía plena, con conocimiento y entendimiento cabal de los mensajes a los que se ve expuesta la población. Así se estaría negando la autonomía a los pueblos para producir sus mensajes y generar los discursos bajo los esquemas de construcción de su propia lengua, con discursos pertinentes al contexto socio-cultural-político y económico de los pueblos y nacionalidades.

Expresarse en su propia lengua contribuye a la construcción de una ciudadanía plural y una verdadera participación democrática. Al negar este derecho a las poblaciones indígenas se niega el carácter plurinacional del estado, se atenta contra los derechos lingüísticos y se niega la construcción discursiva de los pueblos y nacionalidades que hablan las distintas lenguas en el país.

Al tratarse de sociedades orales, que no tienen en la escritura alfabética su único modo de expresión, sino que existen otras escrituras, como el tejido, el diseño cerámico, arquitectónico, el arte gráfico, musical, etc. es preciso ampliar esa concepción de lengua a otros elementos de la complejidad del mundo simbólico. Las ciencias de la complejidad permiten el abordaje a través de otros lenguajes, modelos, enfoques, etc. no escritos en escritura alfabética, entre los que destacan los tradicionales con los de mayor potencialidad como lo manifiesta Maldonado (2012). Aunque los discursos, los pensamientos, las reflexiones no han sido escritos en escritura alfabética, podrían encontrarse, precisamente en otros lenguajes, como los tejidos, los bordados de las mujeres, en los diseños de las vasijas, cerámicas, etc.

La cuestión de fondo en esta investigación es tratar de entender las tensiones entre el derecho colectivo que tienen los pueblos indígenas a expresar su voz propia, porque hasta ahora, no lo han hecho, bien sea porque no los dejaron hacer, bien porque otros les han 'dado diciendo'³, o porque se acalló su voz, inutilizándola, cubriéndola con las más diversas ideologías, en un epistemicidio (Boaventura, 2010) que no acaba. El marxismo en Latinoamérica, ha privilegiado el análisis económico, dejando fuera otro tipo de consideraciones sobre los pueblos indígenas y los adscribió sin más a la categoría del proletariado. Por la condición de despojo, se les incluyó en las luchas de izquierda, dentro de las bases de la teología de la liberación, y en otros movimientos marxistas, asumiendo que la izquierda le pertenece o, más bien, que el movimiento indígena le pertenece a la izquierda y no puede actuar, sino dentro de sus lineamientos. Sus propuestas deben enmarcarse dentro de las teorías sociales y, preferiblemente, alinearse a las ideas de progreso y desarrollo de la modernidad.

³ forma coloquial usada en la Sierra ecuatoriana. La estructura sintáctica corresponde a un sustrato lingüístico quichua.

Para ilustrar esta “equivocación sin control” que Blaser (2009) usa tomando de Viveiros de Castro (2004), cito a Borge, que desde su experiencia, sustenta la idea de que todavía queda por construir teoría social desde Abya-Yala, bajo categorías propias que tomen en cuenta nuestras particulares realidades y conglomerados sociales.

La escasez teórica y lo peculiar de nuestras formaciones económico-sociales llevaron al movimiento socialista latinoamericano a asumir posiciones equivocadas en la interpretación del problema nacional y las alianzas en nuestras sociedades.

Ese desfase de la interpretación marxista con la realidad latinoamericana se hizo evidente durante los años de la III Internacional Comunista, que dictaba tácticas políticas por igual a los partidos de la India, Alemania, Ecuador o Júpiter. Esa desvalorización de la realidad concreta de nuestros países se demuestra por ejemplo, en el hecho de que el Partido Comunista de México fue fundado en 1919 por el europeo Michel Borodin y Nath Roy, originario de la India, quien fue designado como primer secretario. Años después, ese mismo partido, extraño al cuerpo social mexicano en sus inicios, tuvo una actuación equívoca frente a Sandino. (Borge, 1989 p. 68).

Con pertinencia surge la categoría de “lo impensable” de Trouillot (1995) citado por Blase y de la Cadena (2009: 3) “como aquello que desborda los términos en los que se hacen las preguntas mismas”. Pues se entiende ahora que el marxismo no ha logrado cuajar sus categorías como lo señala Borge en la cita anterior, para explicar los vaivenes de los movimientos sociales y sobre todo de los movimientos indígenas, de este continente. Elementos como el naturalismo, el animismo, que bien señala Viveiros de Castro (2012) no fraguan dentro de esas categorías pensadas desde la racionalidad de las ciencias sociales europeas, (cfr. Fausto Reinaga, 2009) ajenas por completo a ese sentir, vivir, pensar de los pueblos y nacionalidades indígenas.

Los movimientos sociales entran en la historia como eventos_ lo que no entra en la historia son los términos conceptuales que los hacen posible y que exceden tanto el análisis de la política indígena como una alianza que hace posible el “giro a la izquierda” como los límites en los que ésta última ha imaginado su intención descolonizadora de aquéllos que se sitúa[n] como ‘otros’

A

un hablando del giro a la izquierda, Bolívar Echeverría (2012: 22:30) advierte sobre las consecuencias de la violencia estructural del sistema capitalista, por medio de la cual, no sólo arrasa los espacios físicos, extrae la materia prima, o mercantiliza recursos como el aire o el agua, sino que, sobre todo, impone el modelo capitalista de producción, como sinónimo de progreso y porvenir.

Montaluisa (2014) expresa que el pensamiento ancestral es cósmico, no es antropocéntrico. Para él, a la luz de una visión cósmica, sería imposible pensar que la educación sirva para dominar a la naturaleza. En consecuencia la aspiración de los humanos sería vivir acorde con la complejidad del cosmos. Este modo de sentir la vida llevó al desarrollo de una cultura de prevención y de austeridad. El consumismo no cabe en esta cosmovisión. Estas mismas ideas sobre el carácter cósmico del ser humano y sus relaciones con los otros seres, humanos y no humanos, se encuentran en Lenkersdorf (2012), Weilenmann (2014) sobre las representaciones en base a la geometría estáurica.

Cuestionamientos semióticos:

on los estudiantes para investigadores de las culturas amazónicas, se trabajaron algunos temas que no están considerados dentro de la semiótica. Para Eco la semiótica sólo asume el estudio de los signos construidos socialmente. Mientras que para los pueblos originarios los signos naturales son tanto o más importantes que los signos sociales, porque inciden en su desenvolvimiento diario, como salir o no salir de casa, cruzar o no el río, etc.; también se trabajó las historias de vida, desde la semiótica, para analizar las características del héroe, bajo los lineamientos de la semiótica narrativa y los roles del héroe de los cuentos maravillosos. Pero al preguntar quiénes se consideraban héroes en sus nacionalidades o comunidades, casi todos respondieron haciendo historias de vida de los jefes de familias que fundaban nuevos pueblos. Así pude tener conocimiento de muchos elementos geopolíticos, al momento de considerar un nuevo asentamiento.

En otros aspectos, Viveiros de Castro ha sido muy ilustrativo para valorar “Sucumbíos Intercultural” (2000) libro que se realizó con todas las nacionalidades de esa provincia amazónica. Allí, por ejemplo, cada nacionalidad cuenta sobre su cosmovisión y los mundos que implican; los Secoya, tienen 9 cielos (DIPEIB-S 2000), habitados por personajes distintos. Hay una práctica generalizada de enterrar los ombligos de los bebés debajo de la casa familiar, para que cuando la persona muera pueda regresar a su lugar de origen. Bajo esta premisa, la explotación petrolera en esos suelos sería un sacrilegio y algo imposible de negociar. Serían algunos de los ejemplos de las ontologías relacionales de las que habla Escobar (2012) y Blaser (2009). Elementos que desde la epistemología racional europea serían incomprensibles, y que sin embargo están plenamente vigentes entre los pueblos hoy. Otro aspecto importante que también resalta es que no es el carácter mercantil el que da valor a los bienes, sino que hay esas consideraciones desde la espiritualidad para defender esos elementos de los cuales se consideran parte, como los bosques, los animales, la selva, las lagunas, etc. Desde el mundo de la comunicación Kapuscinsky (2012), aporta datos interesantes sobre estos comportamientos vívidos, presentes hoy en día en Uganda, respecto al importante papel del shaman, dentro de las cosmovisiones africanas.

En el mundo kichwa de la sierra por ejemplo, el término minga ha venido a menos, quizá porque se sustituyeron los cimientos comunitarios por los monetarios; se lo ha apropiado el poder público y a la vez sigue siendo una manifestación de resistencia del pueblo quichua. Ella hace referencia, por un lado, a una institución social precolombina relacionada con el trabajo comunitario, expandida en gran parte de lo que hoy es América del sur. Constituye un elemento de cohesión social, un ritual; es un momento para compartir, para socializar el conocimiento en beneficio de la comunidad; los mayores reproducen sus saberes, sin restricciones, para los jóvenes y los niños. Las responsabilidades se comparten entre todos. Los momentos anteriores a la celebración de la minga son de índole comunitario, el interés que les une, es comunitario, la realización de la tarea conlleva una serie de actividades conjuntas, en pro de ese interés; al terminar, la comida, en una *pampa mesa* no se entiende si no es conjunta, con el aporte de todos y todas, para que nadie se quede con hambre.

Pero también la minga se vuelve un ejemplo vivo de cómo el poder del estado-nación se ha aprovechado de esta institución y la ha tergiversado en función de ahorrar dinero. Se construyen carreteras, se hace obra pública con la fuerza de trabajo gratuita de la población, sobre todo indígena, tergiversando así el valor social y cultural de la misma, traduciéndola a términos económicos. Hay mingas escolares, mingas de la ciudad,

como la de la quiteñidad (curiosamente convocada para celebrar la fundación española), mingas de grupos sociales, de cooperativas, etc. Difieren sustancialmente por el hecho de que el interés está centrado en lo que la autoridad decida como prioritario, urgente, de interés colectivo. Convoca una autoridad, no siempre elegida bajo las formas propias de representación, conlleva una sanción económica, muchas de las veces.

Así los discursos se asumen desde el poder, usando los términos de las lenguas originarias. Este uso simbólico se vuelve en contra de los mismos pueblos. Se resignifica y despoja al hablante originario del verdadero valor de la palabra. La minga, de ser una institución para la cohesión social, para afianzar relaciones sociales pre-capitalistas, se usa hoy en beneficio del capital, dejando a los pueblos, no solo sin la palabra, sino huérfanos de instituciones políticas. A tal grado llega el despojo que la lógica monetaria se impone en el momento en que los miembros de las comunidades, han copiado la práctica de ya no asistir a la minga, sino cubrir la inasistencia con dinero. Ahora es frecuente que ya no se la tome como una necesidad colectiva y que, ingresado el valor monetario, se prefiera incluso, pagar la multa y no acudir a la minga. Ya el encuentro colectivo, la preparación de la chicha y la comida, el compartir los conocimientos, donde el adulto enseña a los niños y jóvenes ha sido desplazado por otros valores.

Revisando la bibliografía, las gramáticas y vocabularios en quichua o quechua, no existe uno que contenga la definición de la palabra en la dimensión semántica de sus hablantes. Esta, por ejemplo, es una tarea de la lingüística para lenguas que sufrieron colonización: la identificación semántica, bajo sus propios parámetros de los alcances (políticos, epistémicos, sociales, cognitivos, etc.) de los términos.

En Blaser (2009) está latente, aunque no lo evidencie, el problema de las grandes transnacionales administrando los territorios indígenas, aprovechando sus recursos, imponiendo sus epistemes. Discrepo con Escobar (2012), por cuanto él no concibe que se termine el Estado como ente regulador. Pero la realidad de la explotación del Tipnis, los proyectos de carreteras transnacionales como la vía Manta-Manaos, por ejemplo, que arremeten contra los pueblos y nacionalidades indígenas, superan la estructura de los estados; son megaterrenos listos para ser aprovechados. Ningún estado es capaz de poner freno a estos grandes emporios transnacionales. ¿Cómo pueden los pueblos indígenas hacerles frente? Pienso que se debe pensar en organizaciones supraestatales que puedan aunar los esfuerzos de los pueblos indígenas, muchas veces divididos por las fronteras postizas de los estados, para que así, aislados, solos, sean más vulnerables.

Por otro lado, desde la *intelligentsia* de la izquierda clásica se mantiene cierta idea de la imposibilidad de que el sector campesino e indígena pueda ser el propulsor de un nuevo tipo de Estado. Aparte de la importante influencia de la idea marxista en relación al carácter prepolítico del campesino y del indígena, también ha pesado la histórica carga de un racismo intelectual que, en el mejor de los casos, piensa a los pueblos indígenas como incapaces de tener una palabra propositiva en la esfera estatal y nacional. Esta concepción, además, es heredera de la mirada bipartita colonial y moderna que permanentemente opone lo tradicional a lo moderno; es decir, da a entender que los pueblos “anclados en sus tradiciones premodernas” están incapacitados de elaborar constructos propositivos sobre el estado y la nación. (Garcés, 2013, p 9)

Los estudios etnográficos, entonces, deben contribuir a esta unión de los desposeídos para que desde sus lógicas y sus cosmovisiones pensemos en otro futuro para la humanidad.

Conclusión

a lingüística ha sido utilizada dentro de algunos estudios etnográficos, para estudiar las lenguas indígenas, describirlas y proporcionar elementos necesarios para elaborar alfabetos y promover su escritura y así acceder a conocimientos de los pueblos y nacionalidades.

L

En esos estudios, análisis y aplicaciones ha primado el carácter utilitario evangelizador, educativo, sobre la dimensión política de definir las particularidades fonéticas, morfológicas, sintácticas, semánticas y pragmáticas de las lenguas originarias como elementos que reproducen, definen, alimentan, son constitutivas de la identidad de sus hablantes y su relación con la naturaleza y con los otros seres. Entender y aplicar esta consideración implica una fuerte relación con la cosmovisión, por tanto, cada lengua expresa formas de relación social, instituciones propias, consideraciones sobre la persona, la sociedad, etc. que pueden ser útiles en la perspectiva de pensar la humanidad fuera de las ideas de progreso y civilización desde el capitalismo, siguiendo la idea de Bolívar Echeverría de pensar la posibilidad de una modernidad alternativa anticapitalista. Por eso es importante que junto a las lenguas indígenas, se defiendan sus territorios, sus cosmovisiones y por tanto, sus modos de vida, diferentes en muchos casos, del modo de producción capitalista.

E

Precisamente, porque las lenguas indígenas pertenecen a pueblos en los que todavía no se han implantado, o no profundamente, las relaciones capitalistas de producción es por lo que se vuelve trascendental recuperar y rescatar sus lenguas: porque junto a ellas, existen otros modos de mirar el futuro de la humanidad, otras formas de relaciones sociales, económicas, productivas, afectivas, etc. con las cuales se puede construir la modernidad alternativa de la que habla Echeverría. (2012: 22:53) o los impensables de Touillot. Es decir, ya no es sólo una cuestión lingüística, sino que tiene trascendencia política en la vida misma de la humanidad; no tienen que ver con parámetros de bienestar entendido dentro del ámbito del bienestar capitalista, sino bienestar según la forma de vida comunitaria, bienestar en la relación con la naturaleza y los otros, que no necesariamente es bienestar material, al estilo de las sociedades industrializadas, capitalistas, en donde todo se considera mercancía.

Para Lenkersdorf, otro mundo es posible y no hay que inventarlo, sino que basta volver la mirada a sociedades como la tojolabal, que sin renunciar a su acervo histórico cultural, también involucra el cambio de época en su cosmovisión. Para él, la sociedad tojolabal es cósmica, no antropocéntrica.

Referencias Bibliográficas

Álvarez, Catalina y Montaluisa, Luis. 2017. Perfiles de las lenguas y saberes del Ecuador. Instituto de idiomas, ciencias y saberes ancestrales, ICSAE. Quito.

ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE 2008 Constitución de la República del Ecuador. Quito.

Becker, Marc 2015. “¡Pachakutik! Movimientos Indígenas, Proyectos Políticos y Disputas Electorales en el Ecuador”. Quito: Flacso-Abya Yala.

B

Ilanco, Mercedes. 2012. “Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos” Andamios, Volumen 9, número 19, mayo-agosto, 2012, pp. 49-74

B

Ilanco, Mercedes. 2012. “¿Autobiografía o autoetnografía?” Desacatos, núm. 38, enero-abril 2012, pp. 169-178

Blaser, Mario. 2009. “La ontología política de un programa de caza sustentable” World Anthropologies Network (WAN) Red de Antropologías del Mundo(RAM) electronic journal pg. 81-108

Blaser, Mario y Marisol de la Cadena. 2009. “Introducción” World Anthropologies Network (WAN) Red de Antropologías del Mundo(RAM) electronic journal pg. 3-10

Borge, Tomás. 1989. La paciente impaciencia. Premio Casa de las Américas. La Habana

Calaforra, Guillem. 2003. Lengua y poder en situaciones de minorización lingüística. Universidad Jagellónica (Cracovia). <http://www.valencia.edu/calaforra/CursColonia.pdf>

Calvet, Louis-Jean 1974. Linguistique et colonialisme: petit traité de glottophagie. Paris: Petit bibliothèque payot.

..... 2001. El porvenir de las lenguas. CODHEM.

<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/51/pr/pr34.pdf>

CONAIE. 1999. *Las nacionalidades indígenas y sus derechos colectivos en la constitución*. Quito.

De Certeau, Michel 2000. *Capítulo III. Valores de usos y prácticas. El uso o el consumo. Estrategias y tácticas. Retórica de las prácticas. Astucias milenarias. La invención de lo cotidiano. l Artes de Hacer*. México, D.F. UIA. págs. 35-45), recuperado de: <http://es.scribd.com/doc/162997547/De-Certau-La-invencion-de-lo-cotidiano>

Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe de Sucumbíos. 2000. Sucumbíos Intercultural. Tierra, cultura, libertad. DIPEIB-S, Cruz Roja Suiza, FOISE. Quito.

Echeverría, Bolívar 2012. entrevista por Fernando Rojas. Videoteca contracorriente del ICAIC

<https://www.youtube.com/watch?v=lTnGZSz5Qrs> recuperado en 25-marzo-2015

Estermann, Josef 2015. Más allá de occidente. Apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino. Abya-Yala. Quito.

Gadamer, Hans-Georg. 1993. *El problema de la conciencia histórica*. Tecnos.

Escobar, Arturo. 2012. "Cultura y Diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo" Walekeru. Revista de Investigación en Cultura y Desarrollo. Disponible en:

http://biblioteca.hegoa.ehu.es/system/ebooks/19420/original/Cultura_y_diferencia.pdf?1366975231

Fishman, Joshua. [1967] Bilingualism With and Without Diglossia; Diglossia With and Without Bilingualism // Journal of Social Issues, April 1967. Volume 23, Issue 2. P.29—38. <http://es.scribd.com/doc/132791231/Joshua-Fishman-Bilingualism-with-and-without-diglossia-diglossia-with-and-without-bilingualism#scribd> recuperado en 20-12-2014

FOUCAULT Michel. 2013. *El orden del discurso*. México: Tusquets, 2013.

1983. El sujeto y el poder. Edición electrónica de www.philosophia.cl/ escuela de Filosofía, Universidad ARCIS.

Gadamer, Hans-Georg. 1993. *El problema de la conciencia histórica*. Tecnos.

Garcés, F. 2013. Los indígenas y su Estado (pluri)nacional: una mirada al proceso constituyente boliviano. Jaina, FHyCE/UMSS. CLACSO. Cochabamba.

Guerrero, Andrés 2000., "El Proceso de Identificación: Sentido Común Ciudadano, Ventriloquia y Transescritura", Lima: IEP-Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales, Disponible en www.cholonautas.edu.pe

Guerrero, Patricio. 2016. Colonialidad del saber e insurgencia de las sabidurías otras: Corazonar las epistemologías hegemónicas, como respuesta de insurgencia de(colonial) Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Huisa, José Carlos. 2014. Representaciones sociales a través del lenguaje en la lexicografía hispanoamericana decimonónica. Boletín de Filología vol.49 No.2 Santiago, dic. 2014. Versión On-line ISSN 0719-9303. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-93032014000200007

Ingold, Tim. 2014. "That's enough about ethnography!" Hau: Journal of Ethnographic Theory, Vol 4, No 1 (2014) Disponible en: <http://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.1.021/665>

Kuhn, Thomas. (1989 [1987]). ¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos. Barcelona: Ediciones Paidós I.C.E. de la Universidad Autónoma de Madrid.

Lalander, R y Kröger, M. 2016., "Extractivismo y Derechos Étnico-Territoriales De Jure y De Facto en Latinoamérica: ¿Cuán Importantes son las Constituciones?", En Observatorio del Desarrollo OD (23), Montevideo: CLAES, 1-21.

Lenkersdorf, C. (2008). Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales. México. Plaza y Valdés. <https://tihuicampos.files.wordpress.com/2014/10/116192656-carlos-lenkersdorf-aprender-a-escuchar.pdf>

Maldonado, C. E., 2012. "¿Cómo es la complejidad de América Latina? Una reflexión de antropología y complejidad", en: <http://www.pacarinadelsur.com/nuestra-america/abordajes-y-contiendas/518-como-es-la-complejidad-de-america-latina-una-reflexion-de-antropologia-y-complejidad>

Mariátegui, J.C. [1979] 2007. 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana. Fundación Biblioteca Ayacucho. República Bolivariana de Venezuela.

Martínez, Luciano 2004. "El Campesino Andino y la Globalización a Fines de Siglo (Una Mirada sobre el Caso Ecuatoriano)", En Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe (77), 25-40.

Ministerio Coordinador de Patrimonio-UNICEF s/f. Nacionalidades y pueblos indígenas y políticas interculturales en Ecuador: una mirada desde la educación. En https://www.unicef.org/ecuador/nacionalidades_y_pueblos_indigenas_web_Part1.pdf, acceso el 22/3/ 2017.

Montaluisa, Luis. 2014. La cosmovisión de los pueblos y nacionalidades de Ecuador. Documento interno. Taller para docentes del curso de Formación de Maestros de Educación Intercultural Bilingüe. Universidad Politécnica Salesiana. Quito.

Montaluisa, Luis. 2011. Taptana Montaluisa. Historia de la creación de un instrumento para la explicación de los sistemas de numeración con enfoque simbólico. Quito.

M

uyolema, Armando. 2001. De la "cuestión indígena" a lo "indígena" como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje. En Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos, estado, cultura, subalternidad. Editado por Ileana Rodríguez.Rodopi. Ámsterdam-Atlanta, GA.

Nakata, Martín. 2010.Disciplinar a los salvajes, violentar las disciplinas. Serie Pensamiento Decolonial. 1ª. Edición en español. Trad. Jeffrey Browitt y Nidia Esperanza Castrillón. Abya-Yala, Quito.

Núñez Sánchez, Jorge. 2002. "Fuerzas Sociales e Ideologías Contrapuestas en la Construcción del Estado Nacional Ecuatoriano". En Procesos. Revista ecuatoriana de historia, 1(19), 75-96

Ortiz-T., Pablo 2014., "Políticas Estatales, Territorios y Derechos de los Pueblos Indígenas en Ecuador (1983-2012)", En Seminario Internacional "Treinta Años de Democracia en América Latina. Procesos de Cambio, Logros y Desafíos", New York: Observatory on Latin America-The New School-Clacso.

Ospina, Pablo y Lalander, Rickard 2012. "Movimiento Indígena y Revolución Ciudadana en Ecuador", En Cuestiones Políticas, Vol.28, No.48, 13-50

Pineda Isabel 2016. *Cuadrar en el mapa*. in Revista "Utopía" N° 94. Agosto 2016. pg. 62-65. Quito. Disponible en https://issuu.com/armandogrijalva/docs/utopia_94.

Reinaga, Fausto. 2009. “La sociedad india antes de 1492”. en Revista Yachaykuna N° 12. Instituto Científico de Culturas Indígenas, ICCI, Quito. Disponible en: <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/yachaykuna12.pdf>, acceso, 20/03/2017.

Santos, Boaventura de Sousa 2007. “La reinención del Estado y el Estado plurinacional” en *OSAL* (Buenos Aires: CLACSO. Año VIII, No 22, septiembre.

2010. Descolonizar el saber, reinventar el poder. Ed. Trilce-Extensión universitaria. Universidad de la República. Montevideo. Disponible en http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Descolonizar%20el%20saber_final%20-%20C%C3%B3pia.pdf recuperado en 02/08/2016

Saussure, Ferdinand de. [1916] 1978. Curso de Lingüística General. Editorial Losada, S.A. Buenos Aires.

UNESCO, 2003. Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas. París.
<http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001836/183699S.pdf> . 2015.10.28.

Weilenmann, Osvaldo. 2014. El ADN de la cultura humana. Geometría Sagrada y Geometría Estáurica.
https://es.scribd.com/document/343662628/El-ADN-de-La-Cultura-Humana-Osvaldo-Weilenmann#from_embed